Programm

des mit einem

Gymnasium

verbundenen

Königlichen

Realgymnasiums

zu

Leer

für das Schuljahr von Ostern 1887 bis Ostern 1888.

Inhalt:

1. Zu Plotinos. Enn. IV, 3 und 4. Vom Oberlehrer Dr. Hugo von Kleist.
2. Schulnachrichten. Vom Direktor.

1888. Progr. Nr. 311.

Leer,
gedruckt bei D. H. Zopfs & Sohn.

Zu Plotinos. Enn. IV, 3 und 4.

Im folgenden soll eine Anzahl von Stellen aus der vergleichsweise umfangreichen Schrift Plotins besprochen werden, welche Porphyrius in seiner Ausgabe »περὶ ψυχῆς ἀποριῶν« betitelt und auf nicht eben geschickte Weise in drei Abhandlungen (Enn. IV, 3, 4, 5) zerlegt hat. Die in ihr behandelten Themata sind nämlich der Reihe nach folgende: 1. Gegen diejenigen, welche da behaupten, aus der Seele des Weltalls stammten auch unsere Seelen (3, c. 1—8 incl.). 2. Wie tritt die Seele in den Körper? Welcher Art ist diese Verbindung, und wie kommt sie zu stande? (3, 9—17 incl.). 3. Ob sich die Seele vor und nach ihrem Zusammensein mit dem Körper des Nachdenkens bedient (3, 18). 4. Ob das Geteilte und Ungeteilte zwei gesonderte Wesensteile der Seele sind (3, 19). 5. Ob die Seele im Körper als in ihrem Orte ist (3, 20—23 incl.). 6. Wohin begiebt sich die Seele nach ihrer Trennung vom Körper? (3, 24). 7. Über die Erinnerung der abgeschiedenen Menschenseelen (3, 25 — 4, 5 incl.). 8. Über die Erinnerung der göttlichen Seelen (4, 6 — 17 incl.). 9. Über körperliche Gefühle, Begierde, Zorn und Wahrnehmung (4, 18 — 29 incl.). 10. Wie können die Gestirne ohne Erinnerung unsere Gebete erfüllen? (4, 30—45 incl.). 11. Über das Sehen oder über das Zustandekommen der Gesichtswahrnehmung (5). Durch die Einteilung des Porphyrius wird nun die 7. Untersuchung auseinandergerissen, und zwar an einer Stelle, die nicht einmal innerhalb dieser Untersuchung einen Hauptabschnitt begrenzt. Im übrigen sieht man auf den ersten Blick, daß diese Themata nicht wie die Kapitel einer systematischen Darstellung aufeinander folgen; die Erörterung spinnt sich vielmehr bis zu ihrem äußeren Abschlusse fort, indem dieses oder jenes Problem, welches durch das Ganze einer vorausgegangenen Untersuchung besonders nahe gelegt war, oder auf welches dieselbe gelegentlich geführt hatte, später zu gesonderter Behandlung vorgenommen wird.

1. Aus der Behandlung des dritten der angeführten Themata (3, 18) lernen wir, daß unserer Seele ein doppeltes Denken zukommt, das intuitive und das diskursive. Das zweite heißt λογισμός und wird von der Seele nur während ihres Aufenthaltes im Diesseits ausgeübt, während sie in äußere Schwierigkeiten (Aporieen) verwickelt, mit der Fürsorge für den Körper belastet und von der Schwäche desselben in Mitleidenschaft gezogen ist. Das erste, das zum Unterschiede eine ἐνέργεια ἑστῶσα[1]) genannt wird, ist eine der Seele immer und unter allen Umständen zukommende Bethätigung, deren sie sich freilich keineswegs immer bewußt wird[2]); es ist eine aus dem der Seele übergeordneten Wesen, dem νοῦς, stammende Verhaltungsweise (διάθεσις), dessen ewig wandelloses Denken sich gleichsam ewig in der Seele spiegelt. Es

1) Vgl. IV, 4, 1. Volkm. p. 47, v. 21: ἀλλ' ἔστιν ἕκαστον παρόν· ἐπεὶ οὐδὲ διέξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ' ἑτέρου ἐπ' ἄλλο.

2) Vgl. z. B. IV, 3, 30, 45, 6 ff.

steht demnach in der Mitte zwischen dem intuitiven Denken des νοῦς und dem λογισμός der Seele und ist von beiden zu unterscheiden, aber einen besonderen Namen für diese mittlere Denkbethätigung hat Plotin nicht eingeführt. An einer Stelle des Kap. (Volkmann p. 30, v. 24 ff.) äußert er, daß man ja auch dieses Denken, falls man nur des sachlichen Unterschiedes eingedenk bleibe, λογισμός nennen könne; kurz zuvor (v. 17 f.) hat er aber selber die andere jener beiden Bezeichnungen vorgezogen und das intuitive Denken gerade der Seele oder die Seele, sofern sie in dieser Bethätigung begriffen ist, vielmehr νοῦς genannt: ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι. Damit ist zu vergleichen die Stelle I, 1, 8: νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἣν ἡ ψυχὴ ἔχει ἕξιν [1]) οὖσαν παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν, an welcher das in den Handschriften hinter οὖσαν folgende τῶν mit Volkmann zu tilgen ist. Man ersieht aus derselben ganz deutlich, daß das Wort νοῦς für Plotin zwei Bedeutungen hat, und die zweite dieser Bedeutungen, die für den Zusammenhang I, 1, 8 abgewehrt wird, finden wir, wenn meine Auffassung nicht fehlgeht, z. B. auch IV, 4, 1, 48, 3: ἐν τῷ νῷ διῄρηται und ferner IV, 3, 1, 9, 15: ἦν γὰρ καὶ ἐν τῷ παντὶ νῷ (d. h. der alle Einzelseelen umfassenden Seele) τὸ διττόν. — Zur unterscheidenden Bezeichnung des höheren Denkens der Seele hätte der zweite der platonischen Ausdrücke für das unvermittelte Erkennen, nämlich der Ausdruck φρόνησις, zu gebote gestanden. Plotin hat sich jedoch denselben zur Bezeichnung eines der Wesen, denen diese Bethätigung immer und mit Ausschluß jeder anderen zukommt, nämlich zur Bezeichnung der höheren Weltseele vorbehalten (IV, 4, 12 und 13).

2. In demselben Kap. wird die Frage aufgeworfen, wenn unsere Seelen im Jenseits ohne allen λογισμός wären, welchen Anspruch sie dann noch darauf hätten, λογικαί zu heißen. Die Antwort lautet nach der ursprünglichen Überlieferung: ἢ ὅτι δύνανται, — ὅταν περιστάσεως εὐπορῆσαι διασκοποῦσαι (30, 22), und diese Lesart ist mit einer ganz geringen Änderung unter Verwerfung der in der besten Handschrift von späterer Hand vorgenommenen Korrektur und anderer Konjekturen beizubehalten; es ist nämlich zu schreiben: — ὅτι δύνανται, — ὅταν περίστασις, εὐπορῆσαι διασκοποῦσαι. Im Jenseits sind die Seelen ohne alle äußere Aporie; wenn sie aber irgendeinmal in Aporie geraten, nun dann können sie es vermöge der Überlegung, d. h. des discursiven Denkens, zum εὐπορεῖν bringen. Das Wort περίστασις wurde in dieser Bedeutung (vgl. ἐν ἀπόρῳ οὔσης 30, 16 und ἀποροῦσι 30, 19) von der stoischen Schule gebraucht und erscheint so auch an mehreren Stellen bei Sextus Empiricus (s. den Index von Bekker). Vgl. auch Enn. IV, 4, 25, 74, 3.

3. Das Los der Menschenseelen, lehrt Plotin, ist von dem der Weltseele und der Gestirnseelen sehr verschieden. Während die letzteren mit unsterblichen Körpern verbunden sind, und ihre Verbindung mit diesen eine unaufhebliche ist, treten die Menschenseelen nur in sterbliche Körper ein, von denen die einzelnen dann zeitweilig wieder ganz befreit werden. Wenn nun aber eine Menschenseele aus dem Intelligibeln hervortritt und sich dem Diesseits zuwendet, so begiebt sie sich nicht sogleich in einen irdischen, sondern zunächst in einen himmlischen Körper [2]), und umgekehrt, wenn sie sich aus dem Diesseits wieder zu dem Intelligibeln erhebt, so wird sie auch auf diesem aufwärts führenden Wege in der Regel zunächst im Himmel halt machen und sich hier mit einem sterblichen Körper umgeben, der an Gestalt vielleicht ihrem irdischen ähnlich, vielleicht aber auch kugelförmig ist. [3]) Nun lernten wir aus IV, 3, 18, daß sich unsere Seelen während ihres Aufenthaltes im Intelligibeln nicht des discursiven Denkens bedienen. Darauf heißt es: οὐδὲ δὴ φωναῖς — χρῆσθαι νομιστέον, ἐν μὲν τῷ νοητῷ οὔσας καὶ πάμπαν, σώματα δ' ἐχούσας ἐν οὐρανῷ, ὅσα μὲν διὰ χρείας ἢ δι' ἀμφισβητήσεις

---

1) Dagegen heißt es IV, 3, 18, 30, 26: τὴν ἐκ νοῦ — γινομένην — διάθεσιν. Wenn also Plotin überhaupt einen Unterschied zwischen διάθεσις und ἕξις gemacht hat, so kann dieser nur der bekannte aristotelische (Metaph. V, 19) und nicht der stoische gewesen sein. Vgl. über den letzteren Zeller III, 1, 246, 2 (3. Aufl.).

2) IV, 3, 15 Anf. und 17 Anf.

3) IV, 4, 5. — Nach dem Schlusse des Kap. IV, 3, 18 zu urteilen, scheint übrigens Plotin die Luft als eine zweite Zwischenstation auf dem Wege vom Intelligibeln zur Erde angesehen zu haben. Vgl. auch IV, 3, 9, 20, 9.

διαλέγονται ἐνταῦθα, ἐκεῖ οὐκ ἂν εἴη κτλ. „Auch darf man nicht glauben, daß sie sich der Sprache[1]) bedienen; vollends gilt dieses von ihrem Aufenthalte im Intelligibeln (wo sie ja ganz körperlos sind), im Himmel aber, wo sie freilich Körper haben, dürften doch alle die Gespräche fortfallen, die sie hier (auf Erden) aus Bedürfnis und Zweifel (über das zu Thuende) mit einander führen u. s. w." Ich denke, hieran ist bis auf ein Anakoluth, das bei Plotin nicht auffallen darf, alles in Ordnung, und somit dürfte die handschriftliche Überlieferung, an der noch Kirchhoff nichts auszusetzen fand, unverändert beizubehalten sein. Die Konjektur Vitringas aber, welche von den beiden letzten Herausgebern in den Text aufgenommen ist, bietet durchaus keinen Sinn, welcher in diesem Zusammenhange oder auch nur an sich erträglich wäre. Sollte man angesichts solcher Dinge nicht endlich die Zeit für gekommen halten, mit der Exegese Plotins Ernst zu machen?

4. Zu derselben Frage fühlt man sich wenige Zeilen weiter aufgefordert. Die Seelen im Himmel bedienen sich nicht der Sprache, weil es erstens auch dort keine »περίστασις« für sie giebt, und weil ferner das, was sie etwa über einander gern erfahren möchten, durch ein unmittelbares Mitverstehen (ἐν συνέσει)[2]) zu ihrer Kenntnis kommt. »Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα πολλὰ σιωπώντων γινώσκομεν δι' ὀμμάτων«. „Auch hier erkennen wir vieles, ohne daß die Leute reden, aus ihren Augen" (nicht etwa: durch unsere Augen). »Ἐκεῖ δὲ καθαρὸν πᾶν τὸ σῶμα καὶ οἷον ὀφθαλμὸς ἕκαστος κτλ.« „Dort aber (im Himmel) ist der ganze Körper von durchsichtiger Lauterkeit[3]), und jeder (in seiner Ganzheit) wie ein Auge" (so daß man erst recht aus seinem bloßen Anblicke erkennen wird, was man über ihn wissen will). Offenbar haben die Herausgeber sehr unrecht gethan, das τό hinter πᾶν zu streichen.

5. IV, 3, 19, 31, 30 ff. Καὶ εἰ περὶ τὸ ἧπαρ ἡ ἐπιθυμία, τὸ δὲ περὶ τὴν καρδίαν ὁ θυμός, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τούτων. Kirchhoff und Müller haben ἡ ἐπιθυμία und ὁ θυμός getilgt, Volkmann bemerkt mit Recht: certe posterius agnoscit Arabs (nämlich der Verfasser der von Dieterici herausgegebenen und übersetzten „Theologie des Aristoteles"). Der entscheidende Grund für die Richtigkeit des Überlieferten liegt aber vielmehr in den folgenden Worten: ἴσως δὲ ἄλλον τρόπον sc. ταῦτα παραλαμβάνει (der Körper) καὶ ἔκ τινος τῶν παραληφθέντων ταῦτα. Das αἰσθητικόν, φυτικόν und αὐξητικόν sind nicht an sich, sondern nur in bezug auf den Körper geteilt, Begierde und Zorn aber sind „Seelenspuren", die dem Körper selber als Beschaffenheiten und zwar beziehungsweise der Leber und dem Herzen eignen und dabei aus dem φυτικόν stammen. Vgl. VI, 4, 28.

6. In dem Kap. 3, 20 findet sich zweimal 33, 15 u. 29 die Bemerkung καὶ χωριστὸν ἡ ψυχή. An der ersten Stelle ist sie als Untersatz eines widerlegenden Schlusses durchaus unentbehrlich, an der zweiten aber ganz überflüssig und sogar ungehörig. Man könnte auf den Gedanken kommen, sie vielmehr nach dem οὖσα in v. 26 einzuschalten, weil es sich dort um die Widerlegung der Annahme handelt, die Seele sei in dem Körper so, wie die Form in der Materie, und weil v. 24 die Worte vorhergehen ἀχώριστον γὰρ τὸ ἐν ὕλῃ εἶδος. Allein jene Annahme wird dort durch die Bemerkung widerlegt, die Seele sei vielmehr das, was die Form erst schaffe und in die Materie einbilde, also jedenfalls etwas anderes als die der Materie innewohnende Form, und nach dieser Bemerkung wäre ein besonderer Hinweis auf die Trennbarkeit der Seele offenbar auch nicht mehr angemessen. Die Worte sind wohl als eine Randbemerkung zu v. 26 anzusehen, die später an überdies unrechter Stelle in den Text geriet.

7. 3, 23, 36, 11 ff.: Ἐπεὶ οὖν ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις καὶ ἡ τοῦ ὁρμᾶν ψυχῆς οὔσης αἰσθη-

---

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus, Bd. 2, S. 252 ff.

2) In demselben Sinne gebraucht finden wir dies Wort z. B. VI, 4, 6, 369, 29 und ähnlich συναισθάνεσθαι z. B. ibid. 23 u. IV, 9, 1, 153, 26. Dagegen bedeutet συναίσθησις an andern Stellen (IV, 3, 26, 41, 13 — IV, 4, 24, 72, 32 — IV, 5, 5, 109, 20) vielmehr Selbstwahrnehmung oder das Bewußtsein der eigenen Thätigkeiten und Erleidungen, während σύνεσις 41, 15 dasjenige zu bezeichnen scheint, was Kant die auf die Reproduktion der Vorstellungen in der Einbildung (diese heißt bei Plotin a. a. O. σύνθεσις) folgende Rekognition im Begriffe nennt (Kr. d. r. V. 1. Aufl. S. 97 ff.).

3) Vgl. II, 1, 4.

τικῆς καὶ φανταστικῆς φύσεως ἐπάνω ἑαυτῆς εἶχε τὸν λόγον κτλ. Hinter ὁρμᾶν schrieb jemand, der zu diesem Verb ein dem δύναμις bei αἰσθάνεσθαι entsprechendes Substantiv vermißte, φύσις an den Rand, was später hinter φανταστικῆς in den Text gesetzt und dann in φύσεως verändert wurde[1]); φύσεως ist also zu streichen. Wenn Plotin von den verschiedenen Teilen spricht, aus denen das Seelenwesen besteht; so gebraucht er das Wort φύσις zur Bezeichnung eines von der ψυχὴ αἰσθητικὴ καὶ φανταστική verschiedenen und dieser untergeordneten Teiles.

8. In dem obigen Zusammenhange heißt es nach einem kurzen Zwischensatze weiter: ταύτῃ ἐτέθη (sc. ὁ λόγος) τοῖς παλαιοῖς ἐν τοῖς ἄκροις τοῦ ζῴου παντὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ὡς οὔσης (so pr. m. A.) οὐκ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ, ἀλλ' ὡς ἐν τούτῳ τῷ αἰσθητικῷ, ᾧ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐκεῖνος (aber C. ἐκείνως) ἵδρυτο. Der Sinn kann nur sein: „Da die Wahrnehmung und Vorstellung über sich das Denkvermögen hat, so wurde dieses letztere von den Alten (Platon, Tim. 44 D. 73 C D) hierhin, nämlich in den Kopf verlegt, nicht als ob es (das Denkvermögen) im Gehirne, sondern weil es in dem Wahrnehmungsvermögen gegenwärtig wäre, das dann seinerseits allerdings seinen Sitz in jenem (kurz zuvor erörterten[2]) Sinne im Gehirne hätte." Ich glaube demgemäß οὔσης in ὄντος und den letzten Satz in ὃ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐκείνως ἵδρυτο ändern zu müssen. In den folgenden Sätzen wird noch einmal ausgeführt, daß das Denkvermögen dem Wahrnehmungsvermögen genau so, wie dieses dem Gehirne, gegenwärtig, und daß diese Gegenwart keine räumliche sei, sondern lediglich in einer inneren Beziehung, in einer unmittelbaren Einwirkung des einen auf das andere bestehe.

9. 3, 23, 37, 3 ff: τοῦ δὲ λεπτοῦ καὶ κούφου — — αἵματος θυμῷ προσφόρου ὀργάνου, ἡ τού του πηγή· ἐνταῦθα γὰρ τὸ τοιοῦτον αἷμα ἀποκρίνεται· τῇ τοῦ θυμοῦ ζέσει καρδία πεποίηται οἴκησις πρέπουσα. Hinter προσφόρου hat Kirchhoff ὄντος eingeschaltet, καρδία haben die Herausgeber getilgt. Auch so aber ist die Periode nicht in Ordnung, denn die Parenthese „ἐνταῦθα — ἀποκρίνεται" soll es doch wohl rechtfertigen, daß irgend ein bestimmter Körperteil als Quelle des dünnen Blutes hingestellt worden ist, während die vorhergehenden Worte eine solche Angabe nicht enthalten. Man vermißt dieselbe aber umsomehr, als unmittelbar vorher die Leber als Quelle des (dickeren) venösen Blutes und als Wohnsitz des Begehrungsvermögens bezeichnet worden ist. Man wird also hinter ἡ τούτου πηγή einschalten müssen ἡ καρδία. Leber und Herz werden ja bei Plotin immer als die Träger der beiden vom vegetativen Vermögen ausgehenden „Seelenspuren" zusammen genannt (vgl. z. B. 3, 19, 31, 30 und IV. 4, 28 am Schlusse). In diesem Falle ist wohl eine Randverbesserung, die jemand bei Vergleichung mit der Vorlage oder einer anderen Handschrift machte, an unrichtiger Stelle in den Text gekommen.

10. IV. 3, 24 beschäftigt sich mit dem Gedanken: οὐ γὰρ μή ποτέ τις ἐκφύγοι, ὃ παθεῖν ἐπ' ἀδίκοις ἔργοις προσήκει (37, 17). Es heißt v. 20: φέρεται — αὐτὸς ὁ πάσχων ἀγνοῶν[3]) ἐφ' ἃ παθεῖν προσήκει und v. 22: τελευτῶν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμὼν οἷς ἀντέτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἑκουσίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. Der Gedanke ist offenbar der, daß gerade die Maßnahmen, welche der Schuldige nach eigenem Willen trifft, der Weg, welchen er nach eigener Wahl einschlägt, ja gerade die Gegenvorkehrungen, durch welche er seine Bestrafung zu hintertreiben sucht, ihn schließlich mit Notwendigkeit[4]) zu einem seinem Wunsch und Willen durchaus nicht entsprechenden Ziele, der gebührenden Strafe, führen. „Und wer sich vermißt, es klüglich zu wenden, der

---

1) Müller bemerkt s. l. ις A, φύσις C.

2) Vgl. p. 36, v. 10 und damit v. 27: πῶς δὲ τὸ ἐκεῖ, ἐπὶ τοῦ αἰσθητικοῦ εἴρηται, wo Volkmann das Komma fälschlich hinter αἰσθ. gesetzt hat.

3) Vgl. Aeschyl. Eumen. 377: πίπτων δ'οὐκ οἶδεν τόδ' ὑπ' ἄφρονι λύμᾳ.

4) Daß die ἑκούσιος φορά mit Notwendigkeit zu einem ἀκούσιον πάθος führen soll, enthält keinen Widerspruch, denn Plotin will nur sagen, daß der Weg dem Willen des Wandelnden gemäß, keineswegs aber, daß dieser Wille selbst ein freier sei. Vgl. hiezu Wildauer, Psychologie des Willens bei Platon, S. 215 ff.

muß es selber erbauend vollenden." Können nun die Worte οἷς ἀντέτεινεν κτλ. nur diesen Sinn haben, so erkennt man gleich in den Worten ὥσπερ πολλὰ χαμών einen ungehörigen Zusatz, weil sie mit οἷς ἀντέτεινεν zusammen einen der Meinung, die Plotin hier ausdrücken will, geradezu widersprechenden Gedanken ergeben, nämlich besagen würden, daß der Frevler endlich erschöpft jeden Widerstand gegen eine äußere zwingende Macht aufgiebt und sich in sein Schicksal ergiebt. Sie wurden wohl von einem eingeschaltet, der die Meinung Plotins eben nicht verstand und οἷς ἀντ. nicht in τούτοις, ἃ α., sondern fälschlich in τούτοις, οἷς ἀ. auflöste.

11. 3, 24, 37, 29 ff: ἔχουσαι δὲ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσι. Diese Worte stehen in den Handschriften auch gleich am Anfange des Kapitels (nur daß es dort τὸ σῶμα heißt), wo sie offenbar ganz ungehörig sind. Aber auch an dieser zweiten Stelle, an der bereits nicht mehr von der κόλασις, sondern von der ἄνεσις τῆς κολάσεως gehandelt wird, passen sie, was eine ausführliche Disposition des ganzen Kapitels außer allem Zweifel stellen würde, nicht mehr in den Zusammenhang. Man könnte nun daran denken, sie v. 25 hinter τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων einzuschalten. Allein abgesehen davon, daß dort das Subjekt immer durch ein Masculinum im Singular bezeichnet wurde, erscheinen sie auch dort ungehörig, weil in der ganzen mit v. 17 beginnenden Auseinandersetzung von der Strafe nur insofern die Rede ist, als sie in der Versetzung an einen bestimmten τόπος besteht. Es wird also nichts anderes übrig bleiben als jene Worte für ein Glossem zu erklären und ganz zu tilgen. Daß man sie nicht nur am Anfange des Kapitels, sondern gerade auch an jener zweiten Stelle unterzubringen versucht hat, erklärt sich wohl daraus, daß dort die Erörterung über diejenigen Seelen abschließt, die nach der Trennung von ihrem Körper in einen neuen eintreten, und ein zweiter Abschnitt beginnt, in welchem die Hauptfrage ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται; mit Bezug auf die andere Seelenkategorie, die von der Leiblichkeit ganz gereinigten Seelen[1]), verhandelt wird.

12. 3, 26, 41, 22 hat Volkmann mit Recht μονῆς δὲ οὔσης κτλ. hergestellt. Plotin gebraucht auch 3, 30 von der μνήμη die aristotelischen Ausdrücke μένειν und μονή. Es ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß sich Plotin durch seinen Anschluß an diesen Sprachgebrauch einer gewissen Unfolgerichtigkeit schuldig macht, da für ihn das αἰσθητικόν und φανταστικόν nicht die Entelechieen körperlicher Organe, welche Eindrücke von außen her aufnehmen (παραδοχή 3, 30, 44, 32, ἀντίληψις 45, 5), überliefern (vgl. 3, 29, 44, 12: εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις und IV. 4, 19, 65, 25), festhalten (κατοχή 44, 12) könnten, sondern Vermögen einer immateriellen, nicht des Leidens, sondern nur des Thuns fähigen Substanz sind. In dem Kapitel 3, 30, welches über die Erinnerung an Denkinhalte (διανοήματα, nicht αἰσθήματα) handelt, behauptet Plotin, daß sich an den Denkinhalt des νοῦς oder das νόημα zunächst der Denkinhalt der Seele oder der λόγος anschließt, und daß dieser dann von dem φανταστικόν abgespiegelt wird und in ihm als φάντασμα wiedererscheint. Wie also 3, 18 das Denken der Seele bildlich als eine Spiegelung des ihr übergeordneten Denkens bezeichnet wurde, so wird hier wieder die das Denken der Seele begleitende Vorstellung für ein Spiegelbild dieses tiefer stehenden Denkens erklärt. Vgl. auch I. 10, 4.

13. 3, 27, 42, 1—8 ist von Volkmann richtig hergestellt und interpungiert. Nur wüßte ich nicht, was mit den Worten ἢ εἴ τι δικαιοσύνης ἐχόμενον (v. 8) in diesem Zusammenhange und kurz nach der allgemeinen Bemerkung, daß die aus höherer und niederer Seele bestehenden Gesamtwesen „im Hades" sich an „die Dinge dieses Lebens" erinnern werden, anzufangen wäre. Sie müssen als ein Glossem getilgt werden, zu dem sich vielleicht jemand mit Rücksicht auf Od. XI, 576—600 veranlaßt sah. Im übrigen dürfte es natürlicher sein, die direkte Rede schon v. 1 beginnen zu lassen und also zu schreiben: τὸ γοῦν εἴδωλον ἐν ᾅδου Ἡρακλέους — μνημονεύει (statt μνημονεύειν) τῶν πεπραγμένων κτλ.

---

1) Plotin nennt sie καθαραὶ — καὶ μηδὲν μηδαμῇ ἐφελκόμεναι τοῦ σώματος. Vgl. hiezu IV, 3, 15, 27, 25 und den platonischen Vergleich mit dem Meergotte Glaukos Rep. X, 611 C. sqq.

14. Aus dem Anfange von 3, 27 ersehen wir, daß die Menschenseele im Diesseits ein aus einer höheren und einer niederen Seele zusammengesetztes Wesen ist, daß jeder dieser beiden Seelen Erinnerungen zukommen, mithin auch ein Erinnerungsvermögen zugehört, und am Schlusse des Kapitels wird die Frage aufgeworfen: τίνι δυνάμει ψυχῆς τὸ μνημονεύειν παραγίνεται; „Sollte dieses gesuchte Vermögen", heißt es im Beginne von Kapitel 29, „vielleicht das W a h r n e h m u n g s vermögen, Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögen mithin identisch sein?" Die Antwort lautet zunächst: ἀλλ' εἰ καὶ τὸ εἴδωλον (gemeint ist die niedere Seele) μνημονεύσει, — διττὸν το αἰσθητικὸν ἔσται. Wir müßten in diesem Falle natürlich auch zwei Wahrnehmungsvermögen, eines in jeder Seele, annehmen, (und eine solche Annahme hätte doch vieles gegen sich). Die nun folgenden Worte aber: καὶ εἰ μὴ τὸ αἰσθητικὸν δὲ τὸ μνημονευτικόν, ἀλλ' ὁτιοῦν ἄλλο, διττὸν τὸ μνημονεῦον ἔσται, welche in der Handschrift A erst von zweiter Hand an den Rand geschrieben sind, können wohl in der That nicht ursprünglich im Texte gestanden haben. Daß es zwei E r i n n e r u n g s vermögen giebt, steht ja hier für Plotin von vorn herein fest; die Bemerkung kann also nur den Sinn haben: man wird a u f a l l e F ä l l e genötigt sein, dasjenige Vermögen, dem man a u ß e r a n d e r e n L e i s t u n g e n auch die der Erinnerung zuweist, als zweimal in uns vorhanden anzusetzen. Das wäre aber vielmehr eine Gegenbemerkung gegen den Grund, aus welchem hier Plotin die Identifikation des Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögens in allem Ernste zurückweisen will, und als solche wird sie denn wohl auch von einem nachdenkenden Leser an den Rand geschrieben sein. Plotin ist indessen der Meinung, daß man gerade das W a h r n e h m u n g s vermögen nicht wohl für ein doppeltes erklären könne, während er die Doppelheit des V o r s t e l l u n g s vermögens selber annimmt und in Kapitel 31 begreiflich zu machen sucht, und überdies fügt er hier, in Kapitel 29, gleich noch einen zweiten Grund hinzu, der ihm die Gleichsetzung des Erinnerungsvermögens mit dem Wahrnehmungsvermögen zu verbieten scheint.

15. Der weitere Gedankengang des Kapitels 29 ist nämlich folgender: Da man dem αἰσθητικόν füglich nicht auch die Erinnerung an διανοήματα zuschreiben kann, so würde man außer jenem noch wieder zwei andere μνημονευτικὰ nötig haben, und diese Schwierigkeit läßt sich nicht durch die Annahme eines für αἰσθητά und νοητά gemeinsamen ἀ ν τ ι λ η π τ ι κ ό ν, das zugleich gemeinsames Erinnerungsvermögen sei, umgehen, da eben Wahrnehmen und Denken völlig zweierlei sind, und nicht ein- und dasselbe Vermögen Wahrnehmungs- und Denkinhalte als solche auffassen kann. Wir sehen uns demnach zu dem Schlusse gedrängt, daß das E r i n n e r u n g s vermögen für αἰσθήματα nicht selber Wahrnehmungsvermögen, und das für νοητά nicht selber Denkvermögen sei. Hiegegen erhebt sich aber der Einwand (p. 44, v. 6): ἀλλὰ πάλιν αὖ, εἰ — ἄλλο μνημονεύσει ὧν ἡ αἴσθησις ᾔσθετο π ρ ό τ ε ρ ο ν κ ἀ κ ε ῖ ν ο δεῖ αἰσθέσθαι οὗπερ μελλήσει μνημονεύειν. „Wenn ein Seelenvermögen sich an das erinnern soll, was die Wahrnehmung wahrgenommen hat, nun so muß es doch eben dieses z u v o r s e l b e r wahrnehmen." — Offenbar muß ein Komma nicht wie in unsern Ausgaben hinter, sondern vor πρότερον zu stehen kommen, und πρότερον mit dem Folgenden zusammengenommen werden. Zwischen μνημονεύσει und ᾔσθετο besteht nur dieser inhaltliche Gegensatz, der Folgerungssatz aber beruft sich darauf, daß keine Erinnerung ohne v o r a u s g e g a n g e n e Wahrnehmung denkbar ist.

16. Eine genaue Disposition von 3, 32 würde es ganz deutlich machen, daß die Worte καὶ ἐν οὐρανῷ οὖσα πλείω (46, 30) eine den Zusammenhang störende Interpolation sind. Es handelt sich dort immer nur um den Gegensatz des Diesseits und Jenseits, von ἐνταῦθα und ἐκεῖ, während der Zwischenzustand der Seele i m H i m m e l und ihre Erinnerung während desselben erst IV. 4, 5 in Frage kommt.

17. IV. 4, 1, 47, 24 lautet die Überlieferung: τῷ μὲν γὰρ ἄνω μὴ ἔστω ἐνέργεια ὁμοῦ ὄντι. Nun ist dort kurz vorher ausgeführt worden, daß der höheren Seele während ihres Aufenthaltes im Intelligibeln auch darum keine Erinnerung zukommen wird, weil ihr Denken dort ein zeitloses, jede διέξοδος und μετάβασις ausschließendes ist. Hiegegen erhebt sich jedoch der Einwand: „Soll es denn dort weder ein von oben herabsteigendes Zergliedern in Arten, noch ein von unten hinaufsteigendes Zusammenfassen zu

dem Allgemeinen geben? Mag doch dieses diskursive Denken von dem Nus, welcher der Wirklichkeit nach alles Intelligible zugleich ist, ganz ausgeschlossen sein, warum soll es denn nicht der dort seienden Seele zukommen?" Zu dieser Auffassung des Zusammenhanges sieht man sich namentlich im Hinblicke auf IV. 3, 25, 38, 22 ff. geführt, und ihr gemäß wird man schreiben müssen: τῷ μὲν γὰρ νῷ μὴ ἔστω ἐνεργείᾳ πάντα ὁμοῦ ὄντι. Das νῷ konnte wegen des vorausgehenden ἄνω leicht in ἄνω verschrieben werden, und auch Dietericis ehrenwerter Arabs darf wohl als Zeuge zu Gunsten dieses Vorschlages angeführt werden (S. 16 Z. 10 v. u.).

18. Den Gedankengang in dem letzten Teile des Kapitels IV. 4, 1 von 48, 2 an fasse ich folgendermaßen auf: Gegen die Behauptung, daß die Seele im Intelligibeln ohne diskursives Denken sei, erhebt sich der Einwand: es sei wohl denkbar, daß das Denken ebenso wie die Wahrnehmung mit einer einzigen Anschauung viele Inhalte zugleich ergreife, aber daß es die Einheit in dieser Vielheit begreife, gerade das sei nicht denkbar ohne eine allmähliche Zergliederung und Entfaltung des Einen. Dagegen bemerkt Plotin: Die intelligibeln Gegenstände, die in dem intuitiven Denkvermögen der Seele (ἐν τῷ νῷ; vgl. IV. 3, 18) enthalten sind, stellen an sich ein gegliedertes Ganze, ein System (vgl. IV. 3, 8, 18, 19 ff.) dar, auf welches das Denken sich nur gleichsam fest hinzustemmen braucht (ἐναπέρεισις; vgl. kurz vorher ἐπιβολή 47, 27),[1] und da das Früher und Später in den Ideen selbst keine zeitliche Bedeutung hat, so kann durch dasselbe auch nicht ein zeitlicher Vollzug des Denkens bedingt werden. Wie wir im Gebiete des Wahrnehmbaren, z. B. an der Pflanze, die Vielheit ihrer Teile und das zeitlose Früher und Später, die innere Ordnung derselben mit einer gleichzeitigen Anschauung erfassen, so können wir auch die Mannigfaltigkeit und die Gliederung des Ideenreiches in einer zeitlich unteilbaren Denkhandlung erkennen. Freilich ließe sich hiegegen bemerken, daß das Ideenreich doch nicht aus einer Vielheit außer einander vorhandener und zu einem Ganzen zusammengesetzter Teile, wie die Pflanze, bestehe, sondern daß es eine andere, eine substantielle Einheit habe, daß hier das Eine zugleich vieles und alles sei. Wir müssen jedoch bedenken, daß genau in demselben Sinne das erkennende Vermögen zugleich eines und vieles ist. Es ist so eines, daß es in seiner Beziehung zum Objekte vieles wird und nicht etwa auf alle die verschiedenen Momente desselben nur eine und dieselbe Bethätigung, d. h. Denkhandlung, richtet, die dann freilich nur der Reihe nach auf die einzelnen fallen könnte, sondern der Vielheit jener Momente eine Vielheit gleichzeitiger Bethätigungen seinerseits entsprechen läßt. Die vielen Bethätigungen finden immer alle zugleich statt, während das eine Vermögen wandellos feststeht. Denn das Objekt der Denkanschauung, welches ja nicht das über allem Sein stehende Eine ist, ist in der That schon ein solches, daß es die Natur des Vielen, das vor ihm (nämlich in dem ersten Grunde alles Seins) ja noch nicht bestand, in sich aufnehmen konnte. — Ist diese Auffassung richtig, so müssen zunächst 48, 15 die Worte ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις γενομένων als ungehörig gestrichen, und das Folgende dann so gelesen werden: ἤδη γὰρ ἐκεῖνο ὡς μὴ ⟨τὸ⟩ ἓν ὂν ⟨οἷον⟩ δυνηθῆναι κτλ., wobei τό und οἷον des Sinnes und der Konstruktion wegen eingeschaltet wären.

19. Der Gedankengang des zweiten Kapitels ist dann nach meiner Auffassung folgender: Wenn schon die Seele im Jenseits eine Erinnerung weder in bezug auf wahrnehmbare, noch in bezug auf intelligible Inhalte[2] haben kann, so wird sie doch vielleicht eine Erinnerung in bezug auf sich selbst haben können. Beachten wir jedoch, daß schon hier gerade der recht deutlich Schauende den Gedanken nicht auf sich selbst hinwendet, sondern sich selbst zwar hat, seine Bethätigung jedoch ausschließlich auf das Objekt richtet, ja

---

1) Vgl. ἀντερείδειν von der Gesichtswahrnehmung IV, 5, 4, 108, 8. Dazu Diels, Doxogr. Gr. p. 403 sqq; p. 406, v. 9; p. 49, Anm. 3 und Siebeck, Gesch. d. Psych. I, 1, S. 106. — Den Ausdruck ἐπιβολή finden wir IV, 4, 2, 48, 31; 8, 53, 9, ἐπιβάλλειν IV, 4, 1, 47, 11; 23, 70, 31; VI, 7, 39, 472, 24. — Vgl. ferner Aristoteles, Politik II, 6, 1266 a, 13; Diels, Doxogr. 323 b, 27; Diog. L. X, 31 u. 35; Lucrez II, 739 u. d. Index von Bekker zu Sextus Empiricus s. v. ἐπιβολή.

2) Vgl. IV, 6, 3, 117, 15 sqq.

daß er geradezu, sich selbst gleichsam als Stoff darbietend und die Form des Objektes annehmend, das Objekt wird und er selber nur noch der Möglichkeit nach ist, daß mithin das Subjekt gerade dann es selbst der Wirklichkeit nach ist, wenn es nichts denkt, — und umgekehrt, wenn es — es selbst ist, leer von allem Inhalte ist, so werden wir auch hier zu einem verneinenden Ergebnisse gelangen. Freilich ließe sich geltend machen, daß gerade dann, wenn das Subjekt mit dem Objekte, d. h. in unserm Falle mit dem intelligibeln All, identisch geworden ist, der sich selbst Schauende eben damit auch das All, und der das All Schauende sich selbst erfassen wird. Allein, wenn nun jemand so verfährt, d. h. das nämliche bald als Subjekt, bald als Objekt denkt, so vollzieht er doch eben hiemit einen gewissen Wechsel der Denkhandlungen, den wir ja von dem jenseitigen Zustande der Seele völlig ausschließen wollten. Oder sollten wir hierin doch zu weit gegangen sein? Sollte vielmehr von dem Nus freilich die ewige Unwandelbarkeit des Verhaltens zu behaupten, von der Seele dagegen, die ja gleichsam auf der untersten Grenze des Intelligibeln steht[1]), doch einzuräumen sein, daß wenigstens dieser Wechsel in ihr möglich sei, da ihr doch nun einmal die Fähigkeit eigen ist, nicht bloß nach außen, auf ihre Objekte hinaus, sondern auch nach innen, in sich selbst hinein, vorzudringen? Vom Nus schließen wir diesen Wechsel jedenfalls und schon darum aus, weil dann, wenn irgend etwas an dem Bleibenden geschieht oder wird, das Bleibende selbst in bezug auf sein Bleiben eine Veränderung erfahren muß, weil mit anderen Worten dieser Wandel im Denken auch einen Wandel im Sein bedeuten würde. Allein in bezug auf den Nus wenigstens ist doch wohl eben die Voraussetzung irrig, daß sich in ihm ein Wandel des Denkens vollziehen würde, wenn er von dem Seinigen zu seinem Ich und wiederum vom Subjekte zum Objekte „überginge". Von einem „Übergehen" kann hier in Wahrheit eben nicht die Rede sein, da in ihm, dem Nus, Subjekt und Objekt nicht einmal zwei verschiedene Momente eines und desselben sind, sondern absolut zusammenfallen, so daß sein wandelloses Denken des Objektes als solches ein wandelloses Denken des Subjektes ist. Besteht nun aber der Unterschied der im Intelligibeln seienden Seele vom Nus vielleicht eben darin, daß bei ihr der „Übergang" von ihrem Ich zu dem in ihr Enthaltenen ein wirklicher Übergang vom einen zum andern wäre, und daß sie diesen Wechsel wirklich vollziehen kann? Wir verneinen diese Frage u. s. w. — — Ich setze demgemäß hinter εἴσω (49, 6) ein Fragezeichen, lese statt πρὸς τὸ μένον (7) vielmehr πρὸς τὸ μένειν, ferner statt ἐφ' ἑαυτόν (9), wofür in A ἐπὶ τὸ ἑαυτόν auf der Zeile steht, ἐπὶ τὸν ἑαυτόν (vgl. Platon Theaetet 166 A: τὸν ἐμέ) und setze endlich auch hinter ἐν αὐτῇ (13) ein Fragezeichen.

20. 4, 3, 49, 29 wird der Gedanke ausgesprochen: οὐ μνημονεύει (ἡ ψυχή), ἐκεῖνο ἔστι καὶ γίνεται, hierauf aber folgendermaßen erläutert und eingeschränkt: Unter der Erinnerung an das Intelligible zunächst ist, wie früher ausgeführt worden, entweder die erneuerte Denkthätigkeit (IV. 3, 25, 39, 3—14) oder die Fortdauer der diese begleitenden Vorstellung (IV. 3, 30) zu verstehen. Hier sprechen wir nur von dieser letzteren Art der Erinnerung. Die Vorstellung beruht nun aber nicht, wie das Denken, auf einem Haben des Gegenstandes, sie ist vielmehr mit dem Wahrnehmen vergleichbar, ein Sehen eines außen Befindlichen, ein gewisses Verhalten des Subjektes gegenüber seinem Objekte. Wenn die Seele das Intelligible denkt, so umfaßt sie allerdings selber mit ihrem Wesen das Gedachte nach der Höhe hin, wenn sie aber das Wahrnehmbare sieht, so umfaßt sie nicht ebenso nach der Tiefe hin selber alles das, was sie von ihm sieht. Die Seele hat das Wahrgenommene und Vorgestellte immer nur aus zweiter Hand, sie wird es also doch nicht im vollen Sinne des Wortes; so lange sie vielmehr im Zustande der Erinnerung ist, die ja in einer Fortdauer der Vorstellung besteht, bleibt sie ein Mittelwesen zwischen Intelligiblem und Wahrnehmbarem und schwebt in dem Zwischengebiete auf und ab, bald dem einen, bald dem anderen entgegen. — Ist diese Auffassung richtig, so muß 49, 33 f. gelesen werden: κἂν τὰ αἰσθητὰ ἴδῃ οὐχ ὁπόσον αὐτῶν ἂν ἴδῃ τοσοῦτον ἔχει τὸ βάθος.

---

1) Vgl. IV, 6, 3, 117, 10.

21. Der Gedankengang in c. 4 ist dann etwa folgender: Im Jenseits sieht die Seele nicht nur den ihr unmittelbar übergeordneten Nus, sondern auch durch denselben gleichsam hindurch das diesem wieder übergeordnete Gute. Begiebt sie sich aber hernieder, dann hat sie, was sie haben will, nur noch so, wie die Erinnerung und Vorstellung etwas erfassen kann, d. h. alles nur „aus zweiter Hand." Darum ist die Erinnerung, selbst wenn sie sich auf das Beste bezieht, nicht das Beste. Nun darf man den Begriff der Erinnerung nicht zu eng fassen; sie ist unserer Meinung nach schon dann vorhanden, wenn sich eine Verhaltungsweise (des Vorstellungsvermögens) eingestellt hat, welche das Was früherer Eindrücke oder Schauungen überhaupt nur reproduciert, und man braucht nicht (mit Aristoteles [1]) das Merkmal hinzuzufügen, daß wir auch das wieder gleichsam wahrnehmen, daß diese unsere jetzige Verhaltungsweise die Reproduktion eines schon früher einmal vorgestellten Inhaltes, also Erinnerung ist. (Die Möglichkeit, ja das ziemlich häufige Vorkommen der bloßen Wiederhervorbringung ohne diese „Wahrnehmung" erkennt ja auch Aristoteles ausdrücklich an, und) überdies dürfte das Haben eines Inhaltes ohne ein solches begleitendes Bewußtsein in der Regel sogar ein festeres Haben sein als das von einem solchen Bewußtsein begleitete. Denn wer sich dessen bewußt wird, daß er etwas hat, der unterscheidet damit sein Ich von dem gehabten Inhalte, während derjenige, der auf sein Haben nicht reflektiert, ganz in dasselbe aufgegangen zu sein und sich mit dem gehabten Inhalte (soweit er ihn hat) identifiziert zu haben scheint. — — Mag dem nun aber auch so sein, immer wird man uns entgegenhalten: wenn die aus dem Jenseits geschiedene Seele alte Erinnerungen aus sich hervorholen, d. h. also frühere Vorstellungen aus sich reproducieren solle, so müsse sie doch dieselben auf alle Fälle irgendwie auch dort gehabt haben, und eben dies hätten wir ja so entschieden geleugnet. Sie hatte sie nun in der That in gewisser Weise, aber die auf das Jenseitige gespannte Bethätigung verdunkelte dieselben u. s. w. [2]) — Nach dieser Auffassung wäre p. 50, v. 20 f. die von Müller und Volkmann verworfene handschriftliche Lesart beizubehalten: ἀλλ᾽ εἰ ἀφισταμένη τοῦ ἐκεῖ τόπου ἀναφέρει τὰς μνήμας, ὁπωσοῦν εἶχε κἀκεῖ. Über den Gebrauch von ὁπωσοῦν als Indefinitum vgl. Krüger zu Thucydides I, 77, 2.

22. Vielleicht ist die schwierige Stelle 4, 8, 54, 18 ff. folgendermaßen lesbar zu machen: ... οὐκ ἀνάγκη οὔτε τόπων ὧν παρίασιν οὔτε χρόνων εἶναι μνήμην, ὅπου καὶ τὸ τοπικὸν αὐτοῖς περὶ ταὐτόν, ζωήν τε τὴν αὐτὴν ἔχοντα ⟨κινεῖται⟩, ὡς μὴ τοπικόν, ἀλλὰ ζωτικὸν τὸ κίνημα εἶναι κτλ. „Die Gestirne brauchen keine Erinnerung zu haben weder an die Orte, an denen sie vorbeikommen, noch an die während ihres Laufes verfließenden Zeitstrecken, da ja auch ihre räumliche Bewegung an sich ohne allen Wandel und Wechsel ist, und ferner ist ja diese sich ewig gleich bleibende Bewegung nur eine Bethätigungsweise ihres sich ewig gleich bleibenden Lebens u. s. w." Verdächtig erscheinen v. 17 die Worte: εἰ καὶ διῃρεῖτο.

23. Wie Plotin von den Seelen der Einzelwesen die Weltseele unterscheidet, welche als eine „Schwester" jener anderen in einem alle umfassenden Seelenwesen enthalten sei (IV, 3, 1—8), so nimmt er auch einen besonderen, der Weltseele übergeordneten Weltnus an. Vgl. z. B. IV, 4, 9, Anf., IV, 3, 13, 26, 19 ff. und II, 3, 18, 150, 18 ff. Wenn er nun IV, 4, 10 von einer doppelten weltgestaltenden Macht, dem „Demiurg" und der Allseele, spricht und dabei deutlich zu verstehen giebt, daß die erstgenannte dieser beiden Mächte die höher stehende sei, so wird eben der „Demiurg" nichts anderes als der Weltnus sein können. Dieselbe Bezeichnung für dieselbe Sache finden wir an der schon angeführten Stelle II, 3, 18 und V, 9, 3, 250, 27, und daß Plotin auch den Weltschöpfer des platonischen Timaeus als den Weltnus auffaßt, ersieht man aus der auf Tim. 30 hinweisenden Stelle IV, 8, 1, 143, 25 ff. An unserer Stelle (IV, 4, 10, 56,1) bemerkt Plotin, daß er mit dem Namen „Zeus" bald den Demiurg,

---

1) De mem. 1, 450, b, 18 sqq.

2) Weiterhin erklärt Plotin die Reproduktion als Folge aufgehobener Hemmung, offenbar wiederum im Anschlusse an Aristoteles, obwohl sie ja bei diesem die Funktion eines körperlichen Organes ist. Vgl. z. B. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I. b, S. 75 ff.

bald die das All (unmittelbarer) regierende Macht belege. Wenn mithin IV, 4, 6, 52, 5 ff. zwischen der Weltseele und „Zeus selbst" unterschieden wird, so wird an jener Stelle unter „Zeus selbst" der Demiurg oder der Weltnus zu verstehen sein. In dem an Platos Philebus 30 D sich anschließenden Anfange von IV, 4, 9 bezeichnet „Zeus" freilich das gesamte, Nus und Seele umfassende höhere Weltwesen, während in dem auf eben jene Platostelle bezugnehmenden Kap. III, 5, 8 ausdrücklich bemerkt wird, daß man doch besser thue, allein den Weltnus „Zeus", die Weltseele aber „Aphrodite" zu nennen. Vgl. überdies IV, 3, 12, 24, 23.

24. IV, 4, 13, 60, 5 ist die handschriftliche Lesart: φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως. Kirchhoff und Müller haben τύπου in τόπου geändert, Volkmann bemerkt mit Recht: nihil mutandum, aber die hinzugefügte Berufung auf Bouillet kann ich nicht billigen, da mir gerade dieser eine ganz verfehlte Auffassung vorzutragen scheint. Nachdem nämlich in den vorangegangenen Ausführungen die höhere Weltseele oder die φρόνησις einer niederen, der φύσις, entgegengesetzt ist, beginnt c. 13 mit der Frage, worin sich eigentlich diese beiden Weltseelen unterscheiden sollen. Die Antwort lautet: Die φρόνησις ist eben ein erstes, die φύσις ein letztes, d. h. die φύσις ist nur ein Nachbild der φρόνησις, und da sie die letzte und abgeschwächteste der Existenzen ist, in denen sich die Essenz der Seele wiederholt, so ist auch der in ihr noch leuchtende Begriff (d. h. eben ihre essentia) der letzte und matteste. Es ist, als ob in ein tiefes Stück Wachs ein Bild eingedrückt würde, das jenes in seiner ganzen Tiefe durchdringend zuletzt auf der entgegengesetzten Oberfläche zum Vorschein käme; hier wäre das obere Bild ganz deutlich, das untere nur eine schwache Spur. Eben darum nun (wegen der Mattigkeit des in ihr noch leuchtenden Begriffes) kommt auch der Natur kein Wissen mehr, sondern nur noch ein Machen zu. Was sie hat, giebt sie unbewußt dem sich ihr unterhalb unmittelbar anschließenden Gebiete, dem des Körperlichen und Materiellen, ganz ebenso wie der erwärmte Gegenstand dem ihn unmittelbar berührenden sein Wesen, nämlich die Wärme, mitteilt, ihn dabei jedoch — wohl gemerkt! — weniger warm macht, als er selber ist. Ist aber die Natur gänzlich unbewußt, so hat sie nicht einmal Vorstellung[1]) (φαντασία), und da andererseits das Denken[2]) über der Vorstellung steht, so wäre die Vorstellung demjenigen Abdrucke vergleichbar, der zwischen dem Abdrucke, der das Denken, und dem, der die Natur bedeutet, in der Mitte liegt. — Plotin benutzt, wie mir scheint, seinen obigen Vergleich mit dem Wachsabdrucke, um die Stellung der Weltphantasie zwischen dem Weltdenken und der Weltnatur zu veranschaulichen, wobei er annimmt, daß sich durch die ganze Tiefe des Wachses eine stetige Reihe immer unvollkommner werdender τύποι fortsetzt.

25. 4, 14, 60, 25 hat Volckmann in ἔστιν οἷον χωρὶς τὸ φῶς, χωρὶς δὲ ὁ ἀὴρ οἷον κιρνάμενος meinem Vorschlage folgend zwischen den beiden letzten Worten οὐ eingeschaltet, und ich glaube diese Änderung auch jetzt noch empfehlen zu sollen, weil das doppelte χωρὶς den Gedanken nahe legt, daß das eigentümliche Zusammensein von Licht und Luft, wobei das Wesen beider völlig unverändert bleibt, mit einem Zustande des Nicht in einander, sondern bloß Nebeneinander seins, einem bloßen παρακεῖσθαι (v. 22) verglichen werden soll. Man könnte indessen durch folgende allerdings ziemlich künstliche Erklärung die überlieferte Lesart zu retten suchen: Die Stoiker gebrauchen ja gerade das Wort κρᾶσις für eine Durchdringung zweier Stoffe ohne Veränderung der beiderseitigen Qualitäten und führen dabei auch das gegenseitige Verhalten von Licht und Luft als ein Beispiel dieser ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων an.[3]) Plotin nun hält das Licht zwar nicht für einen Körper (IV, 5, 6), aber er konnte doch sein Zusammensein mit der Luft mit jener stoischen κρᾶσις zweier Körper vergleichen. Der Sinn wäre dann: das Licht bleibt so, als ob

---

1) Vgl. das, was Platon, Timaeus 77 B, über das τρίτον ψυχῆς εἶδος (das ἐπιθυμητικόν) sagt.

2) Die νόησις soll natürlich die der obersten, bisher φρόνησις genannten Seele zukommende Bethätigung sein.

3) Vgl. Zeller III, 1, 127 ff. (3. Aufl.).

es gesondert wäre, und ebenso die Luft, d. h. sie verhalten sich in ihrem Zusammensein wie zwei in bloßer κρᾶσις verbundene Körper.

26. 4, 15 wird die These, daß die Allseele ohne Erinnerung sei, noch gegen einen Einwurf verteidigt. Von unseren Seelen — heißt es 61, 14 ff. — mag man sagen, daß sie in gewissem Sinne in der Zeit seien, die Seele des Weltganzen jedoch erzeugt zwar die Zeit, ist aber nicht in der Zeit. Darauf heißt es wieder v. 21: ἐπεὶ οὐδ' αἱ ψυχαὶ ἐν χρόνῳ κτλ. Auch unsere Seelen sollen doch nicht in der Zeit sein. Dieser Gegensatz unserer Seelen zu der des Weltganzen[1]) war aber doch auch an dieser zweiten Stelle deutlich auszudrücken, und demgemäß hätte man entweder οὐδ' αἱ ἡμέτεραι ψυχαί (nach v. 15) oder οὐδ' αἱ ἄλλαι ψυχαί zu schreiben.

27. Den Anfang von 4, 16 glaube ich folgendermaßen auffassen zu sollen: Läßt man es auch gelten, daß die Weltseele, obwohl selber in der Ewigkeit, doch die Zeit und die zeitliche Folge der Weltzustände überhaupt hervorbringen könne, so liegt doch eine Schwierigkeit darin, daß für alle die bestimmten Weltzustände, welche auf einander folgen, und ferner auch für die bestimmte Reihenfolge, in der sie einander ablösen, die Begründung durch die Weltseele und in derselben gegeben sein muß. Dies scheint doch nur möglich, wenn ihr Schaffen selber ein zeitliches ist, und ihrem Bewußtsein die Unterscheidung des Zukünftigen, des in dem jedesmal bevorstehenden Augenblicke erst wirklich zu Machenden, von dem bereits wirklich Gewesenen, dem Vergangenen, d. h. Erinnerung zukommt. — Demgemäß wäre etwa zu lesen: ἀλλ' εἰ ἐν αὐτῇ τὸ (vgl. 62, 5 u. 7 u. 15) τόδε μετὰ τόδε καὶ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τῶν ποιουμένων, καὶ (statt κἂν εἰ) ἐν χρόνῳ αὐτὴ ποιεῖ καὶ νεύει ἀεὶ (statt μαιεύῃ καὶ) πρὸς τὸ μέλλον κτλ.

28. 4, 17, 63, 14 dürfte doch wohl zu schreiben sein: καὶ ὁ θυμὸς δέ εἰς τὸ ἀμῦναι (statt ἄμυναν) παρακαλῶν κτλ. Auch der Zornmut versetzt uns in seiner Erregung, indem er uns zur Abwehr auffordert, in die Lage, eine Wahl treffen zu müssen u. s. w.

29. Der Gedankengang in 4, 30 ist offenbar folgender: „Oben (IV, 4, 6—8 incl.) haben wir ausgeführt, daß in den Gestirnen Erinnerungen nicht statthätten, in den Erörterungen über das letzte Thema haben wir ihnen aber doch bei gegebener Gelegenheit (4, 25, 74, 4—9) Wahrnehmungen zugeschrieben, und zwar haben wir ihnen nicht bloß, wie schon in jener obigen Ausführung (4, 7, 52, 31 ff.), Gesichts-, sondern auch Gehörswahrnehmungen zugestanden und daran die Bemerkung geknüpft, daß sie wohl auch die Gebete erhören, welche wir an die Sonne, und manche andere Menschen auch an andere Gestirne richten. Der allgemeine Glaube geht ja sogar dahin, daß menschliches Vorhaben sehr vielfach erst durch ihre Mitwirkung zur Durchführung kommt, und daß ihre Hilfe so leicht zu haben wäre, daß sie dieselbe keineswegs allein zu den gerechten, sondern auch zu den meisten der ungerechten Werke herliehen. In diesen Annahmen liegen aber für uns zwei schwierige Probleme. Daß Götter sich zu Helfern und Mitschuldigen bei unstatthaften Werken wie Buhlschaften u. dgl. hergeben sollen, das hat ja an sich sehr große und von denen, welche diese Glaubensrichtung überhaupt bekritteln[2]), auch gehörig ausgebeutete Schwierigkeiten, mit denen wir es hier jedoch nur gewissermaßen beiläufig[3]) zu thun haben. Die Hauptsache bleibt uns nämlich das zuerst ausgesprochene Problem, das in betreff der Erinnerung der Gestirne. Denn wenn sie unsere Gebete erfüllen, aber nicht augenblicklich, sondern erst später und sehr oft erst nach längerer Zeit, nun so haben sie offenbar eine Erinnerung von dem, was die Menschen von ihnen erbitten.

---

1) Denn von dem v. 4 u. 5 berührten Gegensatze des νοῦς und der ψυχή ist hier längst nicht mehr die Rede.

2) Vgl. meinen Aufsatz über δυσχεραίνω Philol. XLII, 596, 5.

3) Die Konstruktion ist also 81, 2 ff. die, daß das τούτων τε πέρι παραπεπτωκότων (2.) wieder aufgenommen wird durch τούτων τε οὖν ἕνεκα (7.), und dann erst das dem τέ entsprechende καὶ folgt. Volkmanns Einschaltung von τῶν hinter πέρι (2.) kann ich nicht gutheißen.

Gerade das aber ist nach unserer obigen Auseinandersetzung (IV, 4, 6—8 incl.) nicht annehmbar, und wenn man mit dem Ergebnisse derselben in Übereinstimmung bleiben will, könnte man höchstens der Erde (nicht aber den sichtbaren Göttern des Himmels) (vgl. IV, 4, 26) eine solche wohlwollende Einwirkung auf unsere menschlichen Angelegenheiten zuschreiben." — Diesen Zusammenhang würden die in den Handschriften hinter ἐδίδου τοῦτο (81, 14) folgenden Worte von ἀλλά bis γῆς τε οὔσης in störender Weise unterbrechen, und da sie auch an sich ganz verkehrt sind, so wird nichts anderes übrig bleiben, als sie vollständig zu tilgen.

30. Die Lücke hinter ἀπολογήσασθαι πρός (81, 23) würde ich nicht wie Vitringa und Volkmann mit ἀπορίας, sondern mit αἰτίας (Anklagen) ausfüllen, zumal es gleich darauf heißt, daß eine Anklage solcher Art (v. 25) sich nicht bloß gegen die einzelnen Götter im Himmel, sondern auch gegen den gesamten Himmel oder das Weltganze erhebt.

31. In 4, 31 nimmt Plotin eine Klassifikation aller ποιήσεις und πείσεις vor, die überhaupt in der Welt (ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ 81, 32) vorkommen können. Nun wird ja jeder ποίησις eine πεῖσις entsprechen. Wenn es aber 82, 2 heißt: καὶ τῶν φύσει τὰς μὲν — ἐκ τοῦ παντὸς γίγνεσθαι εἰς τὰ μέρη, so wird man als Subjekt eben ποιήσεις und nicht πείσεις zu denken haben, und ebenso kann 82, 7 nur von ἔργων φυσικῶν ποιήσεις die Rede sein, da hier doch ein genitivus objectivus vorliegt. Die Worte τε καὶ πείσεις wären demnach zu streichen.

32. Den Zusammenhang von 82, 12 an verstehe ich folgendermaßen: „Was unter Wirkungen der Teile auf einander zu verstehen sei, ist wohl ohne weiteres klar. Es wäre zunächst zu denken an die je nach den verschiedenen Stellungen sich verschieden bestimmenden Wirkungen der Sonne — auf die anderen Gestirne — auf die irdischen Wesen — auf die in den anderen Elementen befindlichen Wesen, und nicht allein an die der Sonne, sondern auch an die der anderen Gestirne in denselben Beziehungen; es kämen dazu diejenigen Wirkungen, welche die irdischen und die in den andern Elementen befindlichen Wesen ihrerseits ausüben". — Hienach wäre die überlieferte Lesart vollkommen richtig, und meine von Müller und Volkmann gebilligte Vermutung, daß καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις hinter γῆς (v. 15) zu tilgen sei, beruhte auf mangelhaftem Verständnisse. Im wesentlichen richtig übersetzt schon Marsilius Ficinus.

33. 82, 24 würde ich schreiben: τὸ (statt τοῖς) πρὸς τὴν παροῦσαν χρείαν. Bei all diesen verschiedenen Wirkungsarten id pertractandum, quod ad praesens institutum nobis sit conducturum (Mars. Ficin.). Dieses ist aber nichts anderes als das διὰ τί.

34. In demselben Kapitel finden wir 82, 26 ff. die Bemerkung: „Der Gesamtumschwung wirkt zunächst auf sich selbst, indem er sich eben in verschiedene Lagen versetzt, sodann eben damit auch auf die in ihm enthaltenen Teile, schließlich aber auch auf die irdischen Wesen, und zwar beeinflußt er offenbar nicht allein die Zustände des Körpers, sondern auch die der Seele." — Ich würde v. 28 f. schreiben: ἀναμφισβητήτως δὲ καὶ (statt μὲν) τὰ ἐπίγεια οὐ μόνον ταῖς (statt τοῖς) σώματος (statt σώμασιν), ἀλλὰ καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς διαθέσεσι.

35. In c. 32, 84, 28 ff. wird wieder einmal darauf hingewiesen, daß das Weltganze ein lebendiger Leib sei, und dabei hervorgehoben, daß seine Vergleichbarkeit mit dem lebendigen Einzelorganismus so weit gehe, daß z. B. ein gewisser Teil der Welt geradezu als die Galle des Weltleibes, und eine gewisse Erregung dieses Teiles [1]) geradezu als der Zorn des Weltwesens bezeichnet werden dürfe. Nach unserer Stelle und II, 3, 5 scheint es nämlich Plotin nicht für unmöglich zu halten, daß sich das Weltwesen unter Umständen auch wohl einmal der Wirklichkeit nach ärgere. Diese Meinung widerspräche freilich allen jenen Stellen, in denen der Unterschied zwischen unserem Leibe und dem Weltleibe als einem σῶμα τέλειον καὶ αὔταρκες betont wird. Vgl. außer dem Schlusse unseres Kapitels selbst z. B. IV, 3,

1) Vgl. IV, 4, 28, 77, 28 ff.

17, 30, 11 ff. und namentlich IV, 4, 17. — Die an unserer Stelle 85, 2 folgenden Worte: καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ bis ἀφαυᾶναι sind doch ein recht müßiger, nachhinkender Zusatz und haben für mich ganz das Aussehen eines Glossems. — Zu vergleichen mit unserer Stelle wäre übrigens die c. 45, 101, 10 sich findende Andeutung, daß ein gewisser Teil des Weltleibes dem Kopfe, andere den Füßen der σμικρὰ ζῷα entsprechen.

36. Den Worten von πάντων δὲ τούτων (85, 18) bis zum Schlusse des Kapitels 32 kann ich nur folgenden Sinn abgewinnen: „Alles die Einzelwesen betreffende Geschehen, ihre Entstehung, ihr Untergang, ihre Veränderung zum Schlechteren oder zum Besseren ist doch nichts als das, woraus sich der nie beeinträchtigte, immer normale Lebensprozeß jenes einen, alle umfassenden Wesens zusammensetzt. Da die einzelnen lebendigen Leiber nun einmal nicht vereinzelt für sich bestehen können, sondern Bestandteile eines einzigen sein müssen, als solche aber nicht sich selbst Zweck sein oder, anders ausgedrückt, zu sich selbst emporschauen können, sondern eben zu jenem emporschauen müssen, dessen Bestandteile sie sind, so können sie gar nicht unverändert fortbestehen, wenn anders das All bestehen soll; denn dessen Bestehen als das eines lebendigen Leibes besteht eben nicht in dem Stehen, sondern in der Bewegung." — Demnach wäre v. 21 vor ἐπείπερ ein Punktum zu setzen, v. 22 (mit Mars. Fic.) πρὸς αὐτά (statt αὐτά) zu lesen, und v. 25 οὐχ ἦν μένειν οὐδέν κτλ. als Nachsatz zu dem Satze mit ἐπείπερ zu betrachten, das τέ hinter ἦν mithin zu streichen. Die in den Handschriften diesem Satze voraufgehenden Worte: διάφορά τε ὄντα μὴ πάντα τὰ αὐτῶν ἐν μιᾷ ζωῇ ὄντα ἀεὶ ἔχειν (v. 24 f.) bieten jedoch, wie es mir scheinen will, keinen irgendwie erträglichen Sinn, und ich kann darum nur ihre gänzliche Tilgung empfehlen.

37. In c. 33, 86, 20 scheint mir der Zusammenhang statt οὐχ ἄλλως nur οὐ zu verlangen: „Nicht die Stellung und Verfassung jedes einzelnen Gliedes und Körperteiles in einem bestimmten Augenblicke wird von dem Tanzenden mit bewußter Absicht hervorgebracht, sondern seine Absicht geht nur dahin, dem Körper als ganzem eine bestimmte Haltung zu geben, und aus dieser Gesamthaltung ergiebt sich dann unwillkürlich und mit Notwendigkeit das Verhalten jedes einzelnen Teiles. Die einzelnen Teile verhalten sich in jedem Falle auf die verschiedenste Weise, οὐ τοῦ ὀρχηστοῦ προελομένου τοῦτο ποιεῖν, ἀλλά κτλ."

38. Den Worten von 86, 26 an kann ich nur folgenden Sinn abgewinnen: „Das Weltganze ist ein Organismus, dessen Gesamtleben sich in der beständigen Bewegung und Umgestaltung der in ihm beschlossenen Teile vollzieht, alle Veränderungen in dem Verhalten und den Stellungen der Teile zu einander sind hier nur Momente in der Entwickelung eines lebendigen Leibes, der sich eben selber als solcher je nach den verschiedenen Verhaltungsweisen seiner Bestandteile verschieden verhält." Es wäre demnach unter Tilgung der in [ ] eingeschlossenen Worte zu lesen: τὸν μὲν ὅλον κόσμον τὴν ὅλην αὐτοῦ ζωὴν ἐνεργεῖν κινοῦντα ἐν αὑτῷ τὰ μέρη [τὰ μεγάλα] καὶ μετασχηματίζοντα ἀεί, τὰς δὲ σχέσεις τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα [καὶ πρὸς τὸ ὅλον] καὶ τὰς διαφόρους αὐτῶν θέσεις [ἑπόμενα καὶ τὰ ἄλλα] ὡς ζῴου ἑνὸς κινουμένου παρέχεσθαι, ὡδὶ μὲν ἴσχοντα κτλ. Ich fasse dabei τὸν κόσμον als Subjekt nicht nur zu ἐνεργεῖν, sondern auch zu παρέχεσθαι und ἴσχοντα.

39. Das Kapitel 34 beginnt mit folgendem Gedanken: „Wir insbesondere, wenn wir nur denjenigen Teil von uns, der wirklich ein integrierender Bestandteil jenes umfassenden Leibes ist, den Einwirkungen hingeben, welche ihm als einem Teile dieses Ganzen zu erfahren zukommt, und nicht etwa glauben, daß unser Wesen in seiner Ganzheit ein Teil des Weltwesens sei, wir werden alsdann Mäßiges von dem Weltzusammenhange erleiden, dem wir nun einmal zum Teile unbedingt angehören; es wird uns ergehen wie klugen Dienern, die in der einen Beziehung ihren Herren unterthänig sind, in der anderen aber sich ihre Selbständigkeit wahren und eben darum von diesen in Anerkennung des Umstandes, daß sie nicht durchaus Sklaven sind, leichtere Aufträge erhalten." Dieser Gedanke ist jedoch nur der Abschluß der in den früheren Kapiteln enthaltenen Erörterungen, wie denn auch der Beginn des Kapitels eine Weiterführung

der 86, 24 begonnenen grammatischen Konstruktion ist. Es folgt dann von 87, 20 die Behandlung eines neuen Problems, nämlich der Frage, ob die Vorgänge am Himmel von den Zuständen unserer niederen Welt nur so begleitet werden, daß beide mit einander harmonieren, oder ob die Sternfiguren ganz eigentlich die Kraft haben, die ihnen jedesmal entsprechende Modifikation der niederen Welt zu bewirken. Was nun dazwischen steht, die Periode von τὸ δὲ τῶν σχηματισμῶν bis γίνεται (87, 18—20) kann weder zu dem Vorhergehenden noch zu dem Folgenden gehören. Die Bemerkung, daß der Wechsel der Konstellationen eine notwendige Folge der verschiedenen Geschwindigkeiten ist, wäre nicht nur eine überflüssige und in diesem Zusammenhange unpassende, sondern auch an und für sich unzureichende Belehrung. Die Worte sind wohl ein Glossem zu den v. 21 folgenden Worten διαφόρων τῶν σχέσεων γινομένων und müssen jedenfalls getilgt werden.

40. Das neue Problem, welches in c. 34 aufgeworfen wird, ist im obigen noch nicht vollständig angegeben, denn es entsteht auch die Frage, ob wir eine bestimmte Wirkung oder Vorbedeutung einer bestimmten Sternfigur als solcher oder, insofern sie zugleich von eben diesen Sternen gebildet wird, zuzuschreiben haben. Nun heißt es 87, 27: οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς σχηματισμὸς ταὐτοῦ ἐπ' ἄλλου καὶ αὖ ἄλλων τὴν αὐτὴν σημασίαν ἢ ποίησιν ἐργάζεται. Hiemit kann in diesem Zusammenhange nur gesagt sein sollen: Man wird Bedenken tragen, den Figuren als solchen (abgesehen von den sie bildenden Körpern) die jedesmalige Wirkung oder Vorbedeutung (diese Frage ist ja vor der Hand noch unentschieden) zuzuschreiben, denn genau dieselbe Figur, von anderen und wieder anderen Dingen gebildet, bringt erfahrungsmäßig keineswegs dieselbe Vorbedeutung oder Wirkung mit sich. — Es wäre demnach ταὐτοῦ jedenfalls zu streichen, und statt ἐπ' ἄλλου wahrscheinlich ἐπ' ἄλλων zu schreiben. Mars. Fic. übersetzt: non enim eadem figuratio in alio rursusque in aliis eandem significationem vel effectum affert, hat also ταὐτοῦ wenigstens nicht gelesen. — Der folgende Satz: ἐπεὶ καὶ καθ' αὑτὸν ἕκαστος διάφορον ἔχειν τὴν φύσιν δοκεῖ kann nur den Sinn haben: Hat ja doch auch jeder der beteiligten Körper (von denen die Figur gebildet wird) für sich allein genommen seine eigentümliche Natur. — Wenn also ἕκαστος richtig sein sollte, so ist es doch jedenfalls nicht auf σχηματισμός zu beziehen, und Mars. Fic. vermeidet auch diesen Fehler, indem er das letztere Wort mit figuratio, das erstere mit quilibet übersetzt.

41. Der Anfang von c. 35 läßt vielleicht folgende Erklärung zu: „Den Figuren und den sie bildenden Dingen sind, wie soeben behauptet worden, Kräfte eigen. Wie ist dieses zu verstehen? Ein Dreieck z. B. soll eine andere Wirkung haben als ein anderes, eines der Dinge, welche diese Figuren bilden können, für sich allein genommen eine andere Wirkung als ein anderes. Nun fragt es sich: Wodurch soll sich denn noch diese Wirkung nach Art und Maß bestimmen, da wir ja die hier in Frage kommenden Wirkungen weder den Körpern noch den Vorsätzen zuschreiben wollten, den Körpern nicht, weil eben manches Geschehende durch seine Eigenart eine solche Auffassung völlig ausschließt, den Vorsätzen nicht, weil es eine verwerfliche Annahme wäre, daß Götter vorsätzlich Verwerfliches thun?" — Demnach ließe sich die überlieferte Lesart mit folgender Interpunktion retten: σαφέστερον γὰρ πάλιν λεκτέον, τί τὸ τρίγωνον παρὰ τὸ τρίγωνον διάφορον ἔχει, τί δὲ ὁδὶ πρὸς τονδί, καὶ κατὰ τί τοδὶ ἐργάζεται καὶ μέχρι τίνος. Hiebei wäre τοδί natürlich als Objekt zu betrachten.

42. Den Worten c. 35, 89, 5 ff. vermag ich nur folgenden Sinn abzugewinnen: „Man muß im Auge behalten, daß es sich hier nicht um selbständige Dinge handelt, die auf einander wirken sollen, sondern daß die Figuren dem Begriffe des Weltwesens entsprechende Modifikationen, die Dinge, von denen jene gebildet werden, Glieder desselben sind. Es versteht sich ferner, daß die in ihrem Sein und Wesen allein von dem Weltbegriffe abhängigen Kräfte unbewußt bewirken, nicht mit Vorsatz ihre Bestimmung im Weltleben erfüllen u. s. w." Ich möchte demnach als sinnwidrig streichen das ἄλλα hinter μέλη v. 7, ferner v. 9 die Worte: ἄλλας τὰς ὡς ζῴου μέρη, die zu dem vorausgehenden τοῦ ζῴου

δυνάμεις einen ganz unverständlichen Zusatz bilden, und endlich auch v. 12 die wiederum an δυνάμεις sich anschließenden Worte αἱ ἄλλαι.

43. Der Zusammenhang 89, 27 ff. ist offenbar dieser: „Wenn die Sonne und die anderen Gestirne irgend welche Wirkungen auf unsere niedere Welt ausüben, so darf man nicht glauben, daß sie wirklich ihre Aufmerksamkeit den irdischen Dingen zuwenden und mit Vorsatz in das Geschehen hier auf Erden eingreifen. Die Sonne — nehmen wir diese als Beispiel — schaut vielmehr allein und unwandelbar nach oben[1]), und alle von ihr ausgehenden Wirkungen vollziehen sich ganz so unwillkürlich, wie das Ausstrahlen ihrer Wärme auf die irdischen Gegenstände; das Gleiche gilt von jedem anderen Gestirne: unvorsätzlich, nur wie unwillkürlich ausstrahlend teilen sie ihre Kräfte mit." — Die diesen Zusammenhang störenden und an sich in jeder Hinsicht dunkeln Worte: οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς διαδόσει, ὅσον ἐν αὐτῷ, φυτικῆς ψυχῆς πολλῆς οὔσης glaube ich streichen zu müssen.

44. C. 36, 91, 18 f. lautet die handschriftliche Überlieferung: ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ᾽ αὐτοῦ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν. Creuzer hat im Anschlusse an die Übersetzung des Mars. Fic. τῷ — κινουμένους geschrieben, und die späteren Herausgeber sind ihm gefolgt. Ich halte jedoch nur die Änderung von αὐτοῦ in αὑτοῦ für notwendig und die überlieferte Lesart im übrigen für durchaus richtig. „Beachten wir eben dieses", — sagt nämlich Plotin — „daß ein jedes in unserm All auf eine individuell verschiedene Weise lebt, so verschwindet für uns die Aporie, wie es doch nur in einem beseelten Wesen, nämlich dem All, Unbeseeltes geben könne. Der Augenschein, der uns zu der Annahme führt, es gebe in der Welt leblose Dinge, ist eben ganz trügerisch: entgeht es unserer Wahrnehmung, daß einem Dinge **Selbstbewegung** zukommt, so sagen wir von ihm, es lebe nicht; der wahre Sachverhalt aber ist der u. s. w."

45. Der Schluß des Kapitels 37 von 92, 17 an ist der Ausführung des Gedankens gewidmet: „Es geschieht vieles durch die in dem All enthaltenen Einzelkräfte und gemäß denselben, aber ohne daß es dabei auf die Absicht derer ankäme, von denen das Gethane auszugehen scheint, und ohne daß sie auf die Gabe ihrer Kraft (nämlich darauf, daß ihre Kraft einem anderen etwas mitteilt), ihr Augenmerk zu richten brauchten." Auch hier (vgl. Bem. 43) erscheint mir das unmittelbar folgende κἂν ψυχῆς τι ἀπ᾽ αὐτῶν ἴῃ verdächtig, entschieden ungehörig aber in den dann folgenden Worten: γένοιτο γὰρ ἂν καὶ ζῷα ἐκ ζῴου οὐ τῆς προαιρέσεως ποιούσης οὐδ᾽ αὖ ἐλαττουμένου οὐδ᾽ αὖ παρακολουθοῦντος die zweite dieser negativen Bestimmungen, da hier eben nur hervorzuheben war, daß nicht etwa (wie bei einem Kunstwerke) die Absicht das Erzeugende ist, und daß die Erzeugung ohne ein (den Zusammenhang des Wirkens) begleitendes Bewußtsein erfolgt. Vielleicht hat hier die Rücksicht auf c. 42, 97, 15 f. zu Glossemen Anlaß gegeben.

46. Der Zusammenhang in Kapitel 38 von 99, 32 an ist offenbar folgender: „Was immer dem Empfänger der (von einem Gestirne) ausgehenden Wirkung an dieser in irgend einer Hinsicht dienlich ist, das ist in der That der Gabe zuzuschreiben, die von dem einen, mächtigeren Teile unserer Welt auf einen anderen, schwächeren übergeht. Alle jene schlimmen Einflüsse auf die Lebewesen aber, für welche die gewöhnliche Ansicht jene mächtigen Geber verantwortlich macht, sind doch noch in anderer Weise zu erklären: — Zunächst dadurch, daß dasjenige, auf welches die Gabe sich überträgt, das an sich Förderliche derselben sich nun gerade nicht anzueignen vermag. Denn was da geschieht, geschieht nicht schlechthin, sondern ist immer eine auf ein bestimmtes Objekt und unter bestimmten Umständen ausgeübte Wirkung, und das Leidende oder leiden Sollende muß der von ihm aufzunehmenden Wirkung doch immer schon eine bestimmte Natur entgegenbringen. — Zweitens machen hier auch die Mischungen viel aus: jedes einzelne Gestirn für sich allein verleiht wohl eine für das Leben gedeihliche Gabe, aber mehrere dieser Gaben zusammengenommen und mit einander vermischt sind für den Empfänger nicht mehr gedeihlich. — Drittens

1) Plotin meint natürlich: die Sonnenseele schaut unverwandt zum Intelligibeln empor.

giebt die gesamte Weltordnung, auf die es doch allein ankommt, nun einmal nicht jedem Einzelwesen, was dieses gern haben möchte. — Endlich fügen wir selbst, die Empfänger, vieles erst der Gabe hinzu (und machen sie dadurch erst schädlich)." — Die dem dritten Erklärungsversuche voraufgehenden Worte: γίνοιτο δ᾽ ἄν τῳ καὶ μὴ συμφερόντων τῶν λυσιτελῶν τὴν φύσιν (93, 9) bilden keinen konstruierbaren Satz, und, was sie besagen zu sollen scheinen, wäre doch nichts anderes als eine Wiederholung des ersten Erklärungsgrundes. Ich würde darum diese Worte tilgen und mich in diesem Vornehmen durch die c. 39, 94, 16 folgende Rekapitulation bestärkt finden.

47. Die Stelle c. 39, 94, 9 ff. bringt folgenden Gedanken zum Ausdrucke: „Die Ankündigung eines Ereignisses durch ein anderes, die Möglichkeit, aus einem Umstande auf andere (wahrsagend) zu schließen, beruht nicht auf irgend welcher absichtlichen Veranstaltung in den einzelnen Fällen, sondern ist eine unmittelbare Folge davon, daß die Gesamtheit des Werdenden in jedem Augenblicke auch ein Ganzes ist: weil alles eines ist und einem Wesen zukommt, kann aus dem Bewirkten das Bewirkende, aber auch aus dem nur zeitlich Vorausgehenden das Folgende[1]), das Zusammengesetzte aus dem einen seiner Teile erschlossen werden." An letzter Stelle findet sich in den Handschriften: καὶ τὸ σύνθετον ἀπὸ θατέρου, ὅτι θάτερον καὶ θάτερον ὁμοῦ ποιῶν. Kirchhoff hat das ποιῶν mit Recht gestrichen; dann aber ist der Satz mit ὅτι doch nicht mit H. F. Müller als ein Kausalsatz, sondern vielmehr als ein von γινώσκοιτ᾽ ἄν (v. 12) abhängiger Objektssatz und als eine Exegese zu den unmittelbar vorausgehenden Worten aufzufassen („daß mit dem einen zugleich auch der andere ist"). Als solche erscheint er aber doch recht überflüssig, und so dürfte er wohl am besten ganz zu tilgen sein.

48. Den Zusammenhang c. 40, 95, 13 ff. verstehe ich folgendermaßen: „Stände der Zauberer außer dem All, so wären freilich alle seine Versuche, anzuziehen, zu verführen, zu fesseln, vergeblich, nun aber, da er eben nicht wie von außen her auf ein ihm Fremdes wirkt, kann er jenen magischen Zug ausüben, vorausgesetzt daß er nur weiß, wie man es bestimmt anzufangen hat, um innerhalb des einen lebendigen Leibes, zu dem doch alles gehört, eines nach dem anderen hinzuziehen. Nun liegt es in der Natur der Wesen, daß ein solcher Zug auf sie auch durch eine bestimmte Melodie, also durch bestimmte in bestimmten Rhythmen verbundene Töne, namentlich durch rührende, klagende Rhythmen und Stimmen ausgeübt wird." — Da hier zuletzt insbesondere von der Musik als einer Art der Zaubermittel die Rede ist, wird σχῆμα (v. 18 und 19) in diesem Zusammenhange eben etwas anderes als v. 10, wo von einer anderen Zauberwirkung gehandelt wurde, und zwar eine Eigentümlichkeit der Musik und nicht der Gebärde bezeichnen müssen. Ich würde demnach τοῦ δρῶντος hinter τῷ σχήματι (v. 18) jedenfalls streichen. Im übrigen würde ich mich von v. 20 an der Textgestaltung Volkmanns anschließen.

49. Die schwierige Stelle c. 41, 96, 11 glaube ich auf folgende Weise deuten zu müssen: „Auch dasjenige, was etwa auf eine Gebetsanregung den Menschen von seiten der Gestirne Schädliches widerfährt, ist doch nicht mit der Bestimmung, schaden zu sollen, von den Gestirnen ausgegangen. Die Schuldlosigkeit der Gestirne selbst in allen diesen Fällen können wir uns durch folgenden Vergleich verdeutlichen: Wenn einer Feuer von Feuer nimmt und damit einen andern schädigt oder verletzt, so ist doch nicht das Feuer, von dem er etwas genommen hat, an dieser Verletzung schuld, sondern der Thäter ist doch vor allem jener, der seine Maßnahmen so traf, daß das Feuer zu dem anderen gelangte, oder der geradezu etwas von dem Feuer nahm und gab, es von dem einen auf das andere übertragend, und in zweiter Reihe erst wäre die Thäterschaft dann auch jenem von dem ersten Feuer entnommenen oder doch herstammenden Feuer beizumessen, wenn derjenige, auf den es übertragen wurde, nun einmal nicht befähigt war, es in seine Natur aufzunehmen und sich anzueignen. (Gerade so wird nun für eine schädliche Wirkung, die als Folge eines Gebetes von einem Gestirne ausgeht, nicht etwa dieses Gestirn selbst, sondern in erster Linie

---

1) Vgl. c. 34, 87, 24: . . . πότερα συνέπεσθαι κτλ.

der Betende, in zweiter die von dem Gestirne — ganz unabhängig von seinem Willen — ausfließende „Gabe" verantwortlich zu machen sein.)" — Ich glaube demnach die handschriftliche Lesart mit zwei geringen Änderungen und folgender Interpunktion beibehalten zu sollen: οἷον εἰ πῦρ τις ἐκ πυρὸς λαβὼν ἔβλαψεν ἄλλον, ὁ μηχανησάμενος [ἢ] ἐλθεῖν ἢ ὁ λαβὼν ἐκεῖνος ποιεῖ, τῷ δεδωκέναι γοῦν τι οἷον μετατιθέντα (statt -θέντι) ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο, καὶ τὸ ἐληλυθὸς δέ, εἰ μή κτλ.

50. C. 42, 96, 32 ff. heißt es: „Wenn die Gestirne, die doch Götter seien, nicht selten auch das erfüllen, was ein Schlechter erbeten hat, so darf man sich darüber eben so wenig wundern wie darüber, daß es auch den Schlechten möglich ist, aus den Flüssen zu schöpfen. Wie man in dem letzteren Falle nicht die Flüsse, so kann man in dem ersteren nicht die Gestirne verantwortlich machen: in beiden Fällen giebt der Gebende, ohne zu wissen, was er giebt. Aber freilich, daß gegeben ist und was gegeben ist[1]), das muß ja ein Moment der Weltordnung im ganzen sein, und da diese im ganzen allen Anforderungen der Gerechtigkeit genügt, so wird, falls ein Böser aus dem für alle bereit liegenden Vorrate etwas Gutes für sich entnimmt, gerade dieser Umstand dazu beitragen müssen, mit Notwendigkeit die gebührende Vergeltung über ihn herbeizuführen." Demgemäß wäre 97, 3 f. zu lesen: ἀλλ' ὅμως συντέτακται ὃ (statt καὶ) δέδοται κτλ., und v. 5 die Negation οὐ vor δέον ἕπεσθαι αὐτῷ κτλ. zu tilgen. — Ein Gegenstück zu dieser Stelle wäre dann das Kapitel IV, 3, 16, in welchem sich Plotin um eine Rechtfertigung der Übel bemüht, ὅσα τοῖς ἀγαθοῖς συμβαίνει ἔξω δίκης.

51. C. 42, 97, 6—c. 43, 98, 5 ist ein in sich zusammengehöriger Abschnitt, und die in ihm vorgetragene Lehre wäre, kurz zusammengefaßt, folgende: 1. Von dem All leidet weder Körper noch Seele, 2. von den Gestirnen nur der Körper, aber ohne Schaden zu nehmen und Schmerz zu empfinden, 3. den Dämonen kommt auch ein Leiden der vernunftlosen Seele sowie Wahrnehmung und Erinnerung zu, 4. von uns Menschen endlich kann der Körper auch so leiden, daß er geschädigt und zerstört wird und dabei Schmerz empfindet; die höhere Seele des edlen Menschen wird aber den Leidenschaften der niederen, denen sich diese nun einmal nicht entziehen kann, ihre Zustimmung versagen. — Auch hier werden also, wie IV, 3, 18, 31, 7, f., die Dämonen[2]) uns irdischen Menschen ganz nahe gerückt. — Im übrigen hat mich eine eingehende Disposition davon überzeugt, daß die von Vitringa und nach ihm von H. F. Müller verworfenen Worte: τὸ δὲ μὴ εὐθύς, ἀλλ' ὕστερον, οὐκ ἀποστατεῖ φύσεως (43, 97, 32 f.) in der That auf keine Weise in diesen Zusammenhang passen, und Volkmann mithin nicht recht daran gethan hat, sie wieder in den Text aufzunehmen.

52. Der Anfang des Kapitels 44 lehrt uns: „Einzig und allein die Theorie ist es, die dem Zauber nicht unterliegt. Denn einer, der auf sich selbst bezogen ist, ist insofern nicht bezaubert, und nun ist bei der Denkanschauung der Schauende, das Geschaute und das Schauen selbst durchaus identisch. Das logische Denken als solches ferner, die sich selbst denkende Wahrheit kann doch nicht betrogen werden, sondern sie thut unabänderlich, was sie soll, und vollzieht dabei ewig nur ihr eigenes Leben und Werk. Gerade das Entgegengesetzte gilt von der Praxis: Der Handelnde vollzieht nicht sein eigenes Werk, und Antrieb des Handelns ist nicht das wahre Denken, sondern sein Prinzip gehört dem Vernunftlosen an, seine Prämissen sind von der Leidenschaft diktiert." Daß die letzten Worte 98, 21 f. diesen Sinn haben sollen, scheint mir mit voller Deutlichkeit aus der nun folgenden Spezialisierung hervorzugehen. Ich schlage demgemäß zu lesen vor: ἀλλ' ἀρχὴ τοῦ ἀλόγου, καὶ τοῦ πάθους αἱ προτάσεις.

53. In demselben Kapitel verstehe ich 99, 1 ff. den Zusammenhang folgendermaßen: „Vielleicht behauptet jemand, die Vollbringung des Schönen sei nicht durch Bezauberung bedingt, sonst müsse man

1) Mars. Fic. übersetzt: munus ipsum.

2) Wie erklärt es sich nur, daß in der von Dieterici aus dem Arabischen übersetzten „Theologie des Aristoteles" S. 72 u. für δαίμονες (98, 1) „die fünf Sinne" steht?

notgebrungen einräumen, daß auch die Theorie, welche ja das Schöne zum Gegenstande habe, dem Zauber unterliege. Indessen ist hier doch ein Unterschied zu beachten: Wenn einer nur als unvermeidliche auch die sogenannten schönen Handlungen vollbringt, indem das eigentlich Schöne für ihn doch noch ein anderes bleibt (ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν ἔχων), so ist er freilich nicht bezaubert." Der Gegensatz folgt v. 11: εἰ δὲ τὸ ἐν ταῖς πράξεσιν ἀγαπήσας καλόν κτλ. — Ich kann die Einschaltung von οὐκ vor ἄλλο (v. 5), zu der sich Volkmann durch den entsetzlichen „Arabs" veranlaßt gefunden hat, dieser Auffassung zufolge nicht gutheißen.

54. C. 45, 100, 31 ff. fasse ich den Zusammenhang folgendermaßen auf: „Es können Zweifel darüber erwachen, ob wohl so ungemeine Veränderungen, wie sie oft durch die Gerechtigkeit erfordert werden, mit der Annahme vereinbar sind, daß unser Weltganzes nur ein lebendiger Leib sei. Indessen wäre zu bedenken: In den (verhältnismäßig) so kleinen Einzelorganismen sind allerdings die Verschiebungen der Teile nur gering, und die in einem solchen Organismus einbeschlossenen Teile können — von seltenen und verschwindenden Ausnahmen abgesehen — nicht wieder Organismen sein. In dem Weltleibe aber, in dem es so ungeheure Abstände giebt, und in dem ein jedes freien Spielraum hat, werden viele seiner organischen Teile wieder Organismen sein, und Bewegung und Ortswechsel in viel größerem Maßstabe stattfinden." — Demgemäß empfehle ich, indem ich Athetese mit [ ], Einschaltung mit ⟨ ⟩ bezeichne, die Stelle mit folgenden Änderungen und folgender Interpunktion zu lesen: ἐν μὲν γὰρ ὀλίγῳ ζῴῳ σμικραὶ τῶν μερῶν αἱ μεταβολαὶ [καὶ συναισθήσεις], καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ τὰ μέρη ζῷα εἶναι, εἰ μή που ἐπὶ βραχὺ ἔν τισιν· ἐν δὲ τῷ ⟨παντί⟩, ἐν ᾧ διαστάσεις τε τοσαῦται καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ χάλασιν ἔχει, καὶ ζῷά ἐστι πολλὰ ⟨καὶ⟩ τὰς κινήσεις δεῖ καὶ τὰς μεταστάσεις μείζους εἶναι. Die συναισθήσεις gehören doch auf keine Weise in diese Erörterung. Recht wunderlich und verdächtig erscheint übrigens auch der Zusatz: εἰ μή που ἐπὶ βραχὺ ἔν τισιν (101, 1).

55. Dann heißt es in diesem Zusammenhange weiter: „Sehen wir doch auch, daß Sonne und Mond und die anderen Gestirne nach bestimmtem Gesetze sich bewegen und ihre relativen Lagen verändern. Es ist demnach keine unverständige Annahme, daß auch unsere Seelen, (so lange sie eben in Körpern weilen), und insofern sie sich nicht immer denselben Charakter bewahren, mannigfache Ortsveränderungen erleiden und zwar immer genau so verteilt und geordnet werden, wie es ihrem Leiden und Thun entsprechend und durch die sich immer selbst erhaltende Harmonie des Alls erfordert ist. Vergleichen wir den Weltleib etwa speciell mit einem menschlichen Leibe, so wird also die eine Seele ihrem Verdienste gemäß den Kopf, die andere ebenso die Füße als Ort angewiesen erhalten, und in der That giebt es in dem Weltleibe Unterschiede des Besseren und Schlechteren, die den angegebenen durchaus vergleichbar sind. Diejenige Seele aber, die weder das Bessere in dem Diesseits erwählt noch auch an dem Schlechteren teil hat, die tauscht freilich einen anderen und reinen Ort ein: sie erhält denjenigen, den sie sich gewählt hat". — Demnach wäre 101, 12: ᾗ (statt ἡ) δ' ἂν μήτε τὸ ἄμεινον τὸ ἐνταῦθα αἱρῆται κτλ. zu schreiben. Mars. Fic. übersetzt: Si qua vero anima neque, quod hic est melius, eligit cet.

Die vorstehenden textkritischen und erklärenden Bemerkungen sind nur ein Auszug aus einer seit Jahren abgeschlossenen längeren Arbeit, welche dem Nachweise und der Erläuterung des Gedankenganges in den drei Abhandlungen περὶ ψυχῆς ἀποριῶν gewidmet war und ursprünglich als Fortsetzung meiner 1883 in Heidelberg erschienenen „Plotinischen Studien" veröffentlicht werden sollte. Da ich jedoch inzwischen auch schon anderweitig Anlaß genommen habe (so namentlich in meiner Rec. von Siebecks Geschichte der Psychologie I, 2 Philol. Anz. XVI, 7, 453 ff.), einige mir bemerkenswert scheinende Ergebnisse jener Arbeit mitzuteilen, so beabsichtige ich jetzt statt der ausführlichen Paraphrase nur noch eine kurz gefaßte, aber sachlich eingehende Disponierung jener Abhandlungen, etwa nach dem Muster der von Susemihl der Politik des Aristoteles vorausgeschickten Inhaltsübersicht, gelegentlich erscheinen zu lassen.

Bericht
über das Schuljahr von Ostern 1887 bis Ostern 1888.

I. Allgemeine Lehrverfassung.

1. Zahl der wöchentlichen Lehrstunden in den einzelnen Klassen und Unterrichtsfächern.

Unterrichtsfächer.	Realgymnasium.								Gymnasium.					Vorschule.			
	I.	II.	IIIa.	IIIb.	IV.	V.	VI.	Sa.	I.	II.	IIIa.	IIIb.	Sa.	I.	II.	III.	Sa.
Religionslehre	2.	2.	2.	2.	2.	2.	3.	19.	2.	2.	2.	2.	19.	3.	3.	3.	9.
Deutsch	3.	3.	3.	3.	2.	2.	3.	25.	3.	a. 2. b. 2.	2.	2.	21.	6. 3.	3. 5.	5.	22.
Latein	5.	5.	6.	6.	9.	9.	9.	59.	8.	8.	9.	9.	77.	—	—	—	—
Griechisch	—	—	—	—	—	—	—	—	6.	7.	7.	7.	40.	—	—	—	—
Französisch	4.	4.	4.	4.	5.	4.	—	33.	2.	2.	2.	2.	21.	—	—	—	—
Englisch	3.	3.	4.	4.	—	—	—	20.	2.	a. 2. b. 2.	—	—	8.	—	—	—	—
Hebräisch (fakult.)	—	—	—	—	—	—	—	—	2.	2.	—	—	8.	—	—	—	—
Geschichte und Geographie	3.	3.	4.	4.	4.	3.	3.	30.	3.	3.	3.	3.	28.	2.	—	—	2.
Mathematik und Rechnen	5.	5.	5.	5.	4.	4.	4.	42.	4.	4.	3.	3.	34.	4.	5.	1. 5.	15.
Physik	3.	3.	—	—	—	—	—	12.	2.	2.	—	—	8.	—	—	—	—
Chemie	2.	a. 2.	—	—	—	—	—	6.	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Naturbeschreibung	—	b. 2.	2.	2.	2.	2.	2.	12.	—	—	2.	2.	10.	—	—	—	—
Schreiben	—	—	—	—	—	2.	2.	4.	—	—	—	—	4.	3.	3.	3.	9.
Zeichnen	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.	18.	—	—	—	—	6.	—	—	—	—
Gesang	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.	18.	2.	2.	2.	2.	18.	1.	1.	1.	3.
Turnen	2.	2.	2.	2.	2.	2.	2.	18.	2.	2.	2.	2.	18.	—	—	—	—
Sa.	36.	36.	36.	36.	34.	34.	32.	—	38.	38.	34.	34.	—	22.	20.	18.	—

Bemerkungen. Im Gesang sind die Klassen I—IV kombiniert, im Turnen die Klassen I—III in 4 Abteilungen getrennt. Bei der Bestimmung der Gesamtzahl der Stunden für jedes einzelne Fach ist die Stundenzahl der Klassen mit zweijährigem Kursus (I und II) doppelt gerechnet und der Summe für die 4 Gymnasialklassen die entsprechende Summe der 3 unteren Klassen (IV, V, VI) hinzugefügt.